

Ekel, Scham, Zorn: einige Überlegungen zum Verhältnis von Gefühlen und politischem Handeln

Lotz, Andreas

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lotz, A. (2011). Ekel, Scham, Zorn: einige Überlegungen zum Verhältnis von Gefühlen und politischem Handeln. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 35(4), 69-88. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-390784>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Andreas Lotz

Ekel, Scham, Zorn

Einige Überlegungen zum Verhältnis von Gefühlen und politischem Handeln

Die politische Thymotik Peter Sloterdijks richtet die Aufmerksamkeit vor allem auf den Zorn, dessen Wirkmächtigkeit von dem Philosophen hervorgehoben wird. In diesem Zusammenhang behauptet Sloterdijk einen Gegenentwurf zum kapitalistischen Wirtschaftssystem anbieten zu können – obwohl er an anderer Stelle eine Alternative zu dieser Form von Ökonomie ausgeschlossen hat. Sein Vorschlag erweist sich beim näheren Hinblick als eine Pseudolösung. Ausgehend von Sloterdijks Äußerungen wird die gegenwärtige hegemonial-dominierende Haltung zum Kapitalismus untersucht. Mit der Hinwendung zu den Gefühlen Ekel und Scham sowie zu deren sozio-politischen Wirkung wird eine Gegenposition zu Sloterdijk skizziert und die Möglichkeit einer Alternative zur kapitalistischen Ökonomie betont.

Schlüsselwörter: Alternative, Gefühle, Kapitalismus(krise), Karl Marx, Peter Sloterdijk

Von falschen Diagnosen und Pseudoalternativen

Greed, for lack of a better word, is good. Greed is right, greed works. Greed clarifies, cuts through, and captures the essence of the evolutionary spirit. Greed, in all of its forms; greed for life, for money, for love, knowledge has marked the upward surge of mankind.

Diese Sätze markieren den wahrscheinlich eindrucksvollsten Moment in Oliver Stones Film *Wall Street*. In dieser Schlüsselszene hält Gordon Gekko, *corporate raider* und Anti-Held des Films, eine Rede vor einer Aktionärsversammlung. Eigentlich handelt es sich um eine Art Predigt, in der Gekko betont, dass er keinesfalls Zerstörer von Unternehmen sei, sondern sie vielmehr befreie, und dass die von ihm gepriesene Gier eines Tages die krisengeschüttelten USA retten werde.¹ Angesichts der jüngsten Finanz- und Wirtschaftskrise wirkt dieses Heilsversprechen mehr als be-

fremdlich, denn wurde durch die Medien nicht gerade die Gier der Banker als wichtigste Ursache für jenen Ökonomiekollaps herausgestellt? Gier im Sinne von Habsucht (*avaritia*) ist bekanntlich eine der sieben Todsünden und hat mithin in erster Linie etwas mit Moral zu tun. Schamlosigkeit ist ein weiteres Attribut, das Bankern bemerkenswert häufig zugeschrieben wird und ebenfalls einen moralischen Vorwurf impliziert (vgl. Müller, 2010). Auch die Reaktionen auf das Handeln dieser Wirtschaftsakteure, nämlich Abscheu und Wut, haben eher wenig mit unmittelbaren Fragen der Ökonomie zu tun. Was diese Gefühle aber anzeigen, ist, dass die Menschen involviert sind: »Fühlen heißt, *in etwas involviert zu sein*« (Heller, 1980, S. 19).

Gefühle bieten Menschen eine spezielle Weise des Zugangs zur Welt. Sie können nicht nur für den Einzelnen von Belang sein, sondern ebenso für Gemeinschaften. Es verwundert daher nicht, dass das erste Wort europäischer Literatur *μῆνις* ist. Denn mit diesem im Akkusativ (*μῆνιν*) stehenden Nomen beginnt der homerische Epos *Ilias*. Üblicherweise wird *ménis* als ›Zorn‹ übersetzt, wobei ›Groll‹ – der im menschlichen Inneren aufgrund erlittener Kränkung lodernde Zorn – vermutlich treffender das Gefühl des Achilleus, des Protagonisten der *Ilias*, zum Ausdruck bringt (vgl. Latacz, 2003, S. 89f.; 96f.). Zwar geht auch Peter Sloterdijk von Homers epischem Werk aus, doch solche Nuancen beachtet er in seinem Buch *Zorn und Zeit* kaum. Der streitbare Philosoph reduziert sein Interesse auf die Wandlungen und Wendungen des Zorns als einer wuchtigen und potenziell zerstörerischen Emotion. Er ruft in seinem ›politisch-psychologischen Versuch‹ dazu auf, den von der Psychoanalyse festgezogenen libidodynamischen Knoten zu durchschlagen, um daraufhin eine andere Sicht auf die größtenteils ignorierte thymotische Dynamik menschlicher Existenz zu propagieren (vgl. Sloterdijk, 2009a). Dabei bezieht er sich nicht zuletzt auf Platons *Politeia*, worin der Schüler Sokrates' die menschliche Seele in drei Teile gliedert. Im vierten Buch des utopischen Entwurfes findet sich eine Unterteilung der Seele in Begierde (*epithymé-tikon*), Vernunft (*logistikón*) und *thymoeides*, der als eine seelische Instanz für selbstaffirmative Regungen – wie Eifer, Ehrgeiz, Geltungsdrang, Mut, Stolz, Zorn etc. – begriffen wird, die meistens mit dem Wunsch

nach Anerkennung durch Andere verbunden sind (435c – 444a; Bloom, 1991, S. 375-379). Dem Karlsruher Philosoph zufolge habe Platon der moralischen Bedeutung der heftigen Selbstmissbilligung besondere Achtung geschenkt, die sich in zweifacher Weise äußert – »zum einen in der Scham, als einer affektiven Totalbestimmung, die das Subjekt bis ins Innerste durchdringt, zum anderen im zorngetönten Selbsttadel, der die Form einer inneren Rede an sich selbst annimmt« (Sloterdijk, 2009a, S. 41).

Die katalysierende Wirkung des Ineinandergreifens von Scham und Zorn behandelt Sloterdijk nur beiläufig im Zuge seiner Bemerkungen zum Begriff ›Klassenbewusstsein‹. In diesem Zusammenhang schreibt er, ohne eine Belegstelle anzugeben, dass aus dem gestärkten Selbstverständnis des Proletariats, das im eigenen Sein die Erniedrigung der Menschheit repräsentiert sieht, revolutionäre Scham evolviere, aus welcher der revolutionäre Zorn entspringt (vgl. ebd., S. 199). Beide Gefühle fungieren somit als psychodynamisierende Faktoren beim Streben nach gesellschaftlicher Umwälzung. Sie treiben die Subalternen bei ihrer Anstrengung an, die Grundlagen der sozio-politischen Ordnung, insbesondere deren ökonomische Ausrichtung, radikal zu verändern.

Die Geburt einer alternativen Gesellschaftsordnung aus dem Geist der Empörung exemplifiziert Sloterdijk anhand des Entstehens der *res publica*. Er greift den Gründungsmythos der römischen Republik auf, wonach die Vergewaltigung der Lucretia durch den Sohn des etruskischen Königs Tarquinius Superbus zu einem Aufstand führte, der eine andere, republikanische Gesellschaftsordnung hervorbrachte. Auch in der Gegenwart seien die Herrschenden vor der Empörung nicht sicher, weiß Sloterdijk zu berichten. Deren Spekulieren auf die Passivität der Bürger hält er für gefährlicher als die Spekulationen an den Finanzmärkten, um abschließend zu versichern, dass die vielbeschworene Postdemokratie warten müsse (vgl. Sloterdijk, 2010). Geflissentlich verschwiegen wird dabei das zentrale Merkmal der Postdemokratie: die Unterordnung der Politik unter die Interessen der kapitalistischen Ökonomie (vgl. Crouch, 2008). Warum? Weil wir nach Sloterdijks Ansicht nicht mehr im Kapitalismus, sondern in einem »massenmedial animierten, steuerstaatlich zugreifenden Semi-Sozialismus auf eigentumswirtschaftlicher Grundlage« leben, in

dem »die Unproduktiven mittelbar auf Kosten der Produktiven« parasitieren (Sloterdijk, 2009b). Wenige Jahre zuvor beschrieb er den Weltinnenraum des Kapitals als einen »komfort-animierten artifiziellen Kontinent im Weltmeer der Armut« (Sloterdijk, 2005, S. 306), in dem »das Menschsein zu einer Frage der Kaufkraft« wird (ebd., S. 26). Dies horizontale Gebilde sei von »entlastet-gelangweilten Einzelnen« bewohnt (ebd., S. 347) und schotte sich durch »Wände aus Zugriffen auf Geldvermögen [ab], die Habende und Nichthabende trennen«, so dass man sagen könnte, »dass das Konzept der *apartheid*, [...], kapitalismusweit generalisiert wurde« (ebd., S. 303). Eine Veränderung schließt Sloterdijk jedoch aufgrund »systemische[r] Unmöglichkeit« aus und erklärt die Überwindung dieser Anstoß erregenden Zustände für nicht machbar »aus unübersteigbaren strukturellen Gründen« (ebd., S. 303 f.). Stattdessen plädiert er für eine thymotische Reformierung der Ökonomie, für eine »Thymotisierung des Kapitalismus« (Sloterdijk, 2009a, S. 59), wofür er eine »Revolution der gebenden Hand« ausruft (vgl. Sloterdijk 2009c). In dieser, wie er schreibt, »alternative[n] Geldwirtschaft, in der Reichtum in Verbindung mit dem Stolz auftritt« (Sloterdijk, 2009a, S. 59), sollen Vermögende von den Steuern befreit, »sich frei fühlen zu geben [...], oft freilich erst, nachdem die anderen Geschäfte zu ihrem Recht gekommen sind« (ebd., S. 54).

Auch mit einem unvoreingenommenen Blick lässt sich schnell erkennen, dass es sich bei Sloterdijks Vorschlag mitnichten um eine Reform des Kapitalismus handelt, geschweige denn um eine Alternative zu diesem Wirtschaftssystem. ›Alternativlos‹ wurde bekanntlich zum Unwort des Jahres 2010 gekürt. Die Frage, ob sich sogar hinter den Protesten, die im Zusammenhang mit der letzten Finanzkrise stattfanden, Alternativlosigkeit gegenüber der kapitalistischen Ökonomie verbirgt, soll als Ausgangspunkt für nachfolgende Überlegungen dienen. Dabei stößt man rasch auf ›Wutbürger‹ – das Wort desselben Jahres. Ausgehend von Sloterdijks Äußerungen, doch gegen ihn gewendet, soll anschließend das Augenmerk von der Wut auf die psychopolitische Funktion von Ekel und Scham verschoben werden.

Man weiß zwar, dass [...], dennoch aber [...]

In einem Interview mit der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* machte der Londoner Bürgermeister Boris Johnson, neben der Apologie für die Banker und all den üblichen konservativen Phrasen, eine durchaus treffende Bemerkung. Sich auf die mit dem G-20-Gipfel zusammenhängenden Proteste beziehend, sagte er folgendes:

Was wir jetzt beobachten, ist eine Art von Projektion. Die Menschen finden alle, dass sie zu viel ausgegeben haben. Sie haben ein schlechtes Gewissen, weil sie über ihre Verhältnisse gelebt haben. Das führt sie jetzt zu einem großen Zornesausbruch gegen eine winzige Minderheit. In der Wut auf die Banker äußert sich Selbst-ekel. Aber die Menschen bieten keine ernsthafte Alternative an (Thomas, 2009).

Beschreibt Johnson damit nicht diejenige Struktur der Verleugnung, die der Logik des Fetischismus immanent ist und die Octave Mannoni auf die Formel *«Je sais bien, mais quand même»* gebracht hat?

Der französische Psychoanalytiker hat den Begriff der Verleugnung von der Problematik des (sexuellen) Fetischismus entkoppelt, um anschließend die These aufzustellen, dass die Operation der Verleugnung nicht nur im Fetischismus oder sonstigen pathologischen Phänomenen auftritt, sondern auch zur Grundstruktur zahlreicher Praktiken des Alltagslebens gehört. Außerdem bildet die Verleugnung ihm zufolge die Grundlage zur Produktion des Fetischismus, ist jedoch in der fetischistischen Perversion selbst nicht mehr manifest (vgl. Mannoni, 1969).

Der Fetischismus und die Verleugnung

Die Fetischismus-Problematik wurde bereits von Sigmund Freud in einem kurzen Aufsatz beleuchtet. Darin geht der Begründer der Psychoanalyse von der infantilen Sexualtheorie aus, der zufolge alle Menschen im Besitz eines Penis sind, und analysiert die Verleugnung im Fetischismus wie folgt: Angesichts der durch Erziehungsperson(en) ausgesprochenen Kastationsdrohung(en) im Fall infantiler Masturbation löst die Entdeckung

des weiblichen Genitals bei einem männlichen Kind eine Kastrationsangst aus – die Vulva erscheint ihm als das Resultat einer Kastration. Die Bewältigung der Wahrnehmung dieser ›Kastration‹ durch den Fetischisten erfolgt in einer eigentümlichen Weise: obwohl er einerseits die ›Realität‹ weiblicher ›Kastration‹ zur Kenntnis nimmt, lässt der Fetischist andererseits von seiner ›wunschgerechten Einstellung‹ nicht ab, und zwar indem er sich im Fetisch einen Beweis für den Penisbesitz der Frau erzeugt (vgl. GW XIV).

Der Fetischist erzeugt eine Illusion, deren symbolischer Charakter ihm entgeht.² Sie ist für ihn nicht manifest, weshalb Mannoni diese Art von Verleugnung als ›stumm‹ bezeichnet. Es ist paradoxerweise das bessere Wissen, das den Fetischisten daran hindert, sich selbst als Träger der Illusion zu empfinden. »Es gibt Wissen, und zugleich eine libidinöse Fixierung auf eine (wunschgerechte) Illusion. Und es gibt einen spezifischen, paradox anmutenden Zusammenhang zwischen diesen beiden Seiten: *das Wissen ist die Bedingung der Anhänglichkeit an die Illusion*« (Pfaller, 2002, S. 54). Am Beispiel des Fetischisten ausgedrückt: Weil er weiß, dass Frauen keinen Penis haben, kann der Fetisch nicht zum Verschwinden gebracht werden, indem man den Fetischisten in diesem Wissen bestärkt. Kurzum: Derartige Illusionen betreffen nur die Wissenden. ›Croyance‹ lautet der Begriff, mit dem Mannoni eine Einbildung bezeichnet, die stets mit besserem Wissen koexistiert. Subjekte sind sich dieser häufig nicht bewusst. Sie sehen sich weder als ihre Träger an, noch denken sie an ihren Inhalt. Sind die Subjekte sich der Einbildung aber bewusst, dann weisen sie diese von sich und schreiben die Illusion anderen zu.

Auf die von Johnson beschriebenen Proteste angewandt, könnte Mannonis Formel folgendermaßen lauten: Ich weiß sehr wohl, dass es sich bei der Krise um ein systemimmanentes Phänomen handelt, dennoch aber glaube ich, dass die gierigen Banker allein am ökonomischen Schaden Schuld sind. Welche Illusion wird dadurch erzeugt? Es ist die Illusion vom Kapitalismus mit menschlichem Antlitz. Es ist die Einbildung, dass diese Ökonomie mithilfe einer Transaktionssteuer etc., jedoch ohne radikale Änderung der grundlegenden Koordinaten dieses Wirtschaftssystems, gezügelt werden könnte. Gleicht dabei die Wut auf die Banker

nicht einem Symptom im psychoanalytischen Sinn? Das Symptom ist ein Knotenpunkt von Bedeutungen; eine Chiffre, die auf Verdrängtes verweist. Wie das Symptom »gets selected and held in place because it serves and expresses certain functions« (Lear, 2005, S. 66f.), lässt sich an einem Fall aus den *Studien über Hysterie* exemplifizieren.

Das Symptom

Freud wurde im Herbst 1892 gebeten, eine junge Frau zu untersuchen, die bereits seit zwei Jahren über teilweise große Schmerzen in den Beinen klagte. Er konnte bei ›Fräulein von R.‹ zwar keinen »Anhaltspunkt für die Annahme ernsterer organischer Affektion« finden, stellte jedoch eine »Hyperalgesie der Haut und der Muskeln« fest (GW I, S. 197). Bei der Untersuchung fiel Freud etwas Eigenartiges auf: Die Angaben der Patientin über den Charakter ihrer Schmerzen waren sehr unbestimmt. Noch auffälliger war ihr Verhalten beim manuellen Einwirken auf diejenigen Bereiche der Oberschenkel, die sie als den ›Herd der Schmerzen‹ bestimmte. Freud schreibt hierzu: »Wenn man eine schmerzhafteste Stelle bei einem organisch Kranken oder einem Neurastheniker reizt, so zeigt dessen Physiognomie den unvermischten Ausdruck des Unbehagens oder des physischen Schmerzes, der Kranke zuckt ferner zusammen, entzieht sich der Untersuchung, wehrt ab«. Die Reaktion seiner Patientin sah jedoch anders aus: »[I]hr Gesicht [nahm] einen eigentümlichen Ausdruck an, eher den der Lust als des Schmerzes, sie schrie auf, [...] ihr Gesicht rötete sich, sie warf den Kopf zurück, schloss die Augen, der Rumpf bog sich nach rückwärts«. Kurzum: »Die Miene passte nicht zum Schmerz« (ebd., S. 198f.). Was hatte dieses widersprüchliche Verhalten zu bedeuten? Freud fand heraus, dass die junge Frau in ihren Schwager verliebt war, sich jedoch diese Liebe aufgrund ihrer rigiden Moralvorstellungen nicht eingestehen konnte. Diese für sie unerträgliche Vorstellung wehrte sie ab, indem sie psychische Erregungen ins Körperliche konvertierte: »Es war ihr gelungen, sich die schmerzliche Gewissheit, dass sie den Mann ihrer Schwester liebe, zu ersparen, indem sie sich dafür körperliche Schmerzen schuf, und in den Momenten, wo sich ihr diese Gewissheit aufdrängen

wollte [...], waren durch gelungene Konversion ins Somatische jene Schmerzen entstanden« (ebd., S. 222). Die Symptome repräsentierten das verdrängte Begehren der jungen Hysterikerin, das daran gehindert wird, ins Bewusstsein zu gelangen und sich stattdessen in einer *ent*-stellten Form im Körper manifestiert.

Was die Demonstrierenden betrifft, so stellt ihre Wut auf die Banker symptomatisch ihren verdrängten Selbstekel dar. Ebenso wie Freuds hysterische Patientin störende, für sie anrühige Gedanken an ihren Schwager in Schmerzen konvertierte, so äußert sich der quälende Selbstekel der Protestierenden in ihrer nach außen gerichteten Wut. Wie Jonathan Lear (2005, S. 65-68) zeigt, weiß ›Fräulein von R.‹ zweifellos, dass ein Leben ohne Schmerzen angenehmer ist und sie sich deshalb in ärztliche Behandlung begibt. Der amerikanische Philosoph erklärt, dass die junge Hysterikerin gleichzeitig mittels ihrer Schmerzen, ohne jedoch dessen bewusst zu sein, eine gewisse Kohärenz in ihrem Leben herzustellen vermag. Schmerzen dienen ›Fräulein von R.‹ mithin als eine Rechtfertigung, um den Konflikten ausweichen zu können, die mit dem Entwachsen des Elternhauses und dem Erwachsensein verbunden sind. Metaphorisch gesprochen bieten die Schmerzen in den Beinen ihr einen Grund, keine entscheidenden Schritte in ihrem Leben zu tun. Anders ausgedrückt: Sie weiß nicht, welche tiefgehende Bedeutung die Schmerzen für ihr Leben haben. Dennoch wehrt sie Freuds Versuche ab, ihrem Leiden auf den Grund zu gehen und es eventuell zu beheben. Obwohl sie an den Schmerzen leidet, stellen diese, in der von Freud beschriebenen Konstellation, den einzigen Ausweg für sie dar. Die junge Hysterikerin betrachtet ihre Situation als eine, in der Alternativen ausgeschlossen sind. Um zu den Aussagen Johnsons zurückzukehren: Warf er nicht den Protestierenden vor, sie böten keine ernsthaften Alternativen an? Wie ist dieser Vorwurf zu verstehen?

Alternativlose Autorität

Eine politische Wendung erfährt Mannonis Formel in Slavoj Žižeks Darstellung des grundlegenden Verhältnisses von Wissen und Glauben, das

den ideologischen Alltagshorizont prägt. Der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker rekurriert auf den Satz Mannonis, um drei Elementarstrukturen der Ausübung von Autorität herauszuarbeiten (vgl. Žižek, 1994, S. 261-265). Er schreibt, dass die Macht der *traditionellen Autorität* auf der Mystik der Institution basiere. Dabei wird ein Individuum durch Annahme der Insignien der Macht in eine Autoritätsperson transformiert. Das klassische Beispiel hierfür bilden die zwei Körper des Königs, deren Genealogie Ernst H. Kantorowicz in seinem gleichnamigen Werk behandelt. Er zitiert elisabethanische Juristen, die eine Unterscheidung zwischen dem natürlichen und politischen Körper des Königs ausformulieren. Gemäß dieser juristischen Fiktion hat der Souverän einen sterblichen, vulnerablen Körper, wie alle anderen Menschen auch. Gleichzeitig besitzt er einen zeitlosen Körper, der frei von Mängeln und Schwächen ist. Es ist der politische Körper, der aus Politik und Regierung besteht und »für die Lenkung des Volkes und das öffentliche Wohl da« ist (Kantorowicz, 1990, S. 39). Der politische Körper produziert sozusagen einen Überschuss – die königliche *dignitas*. Wie Giorgio Agamben (2002, S. 112f.) zeigt, erfüllt daher die Tötung des Souveräns nicht den Tatbestand eines Mordes, sondern stellt ein besonderes Delikt dar. Das berühmte Märchen von Hans Christian Andersen über den nackten Kaiser zeigt sehr anschaulich, wie die symbolische Fiktion traditioneller Autorität funktioniert. Denn es ist ein Kind, das sich noch nicht an die symbolischen Regeln hält und welches ruft, dass der Kaiser keine Kleider trage. Im Fall der traditionellen Autorität gibt es mithin durchaus das Wissen, dass es sich um eine symbolische Fiktion handelt und doch wird an deren Wirksamkeit geglaubt. *Manipulative Autorität* verlässt sich hingegen nicht länger auf das symbolische Ritual und dessen performative Macht, sondern setzt die symbolische Fiktion vielmehr als Manipulationsmittel ein, obwohl sie deren Wirksamkeit nicht wirklich akzeptiert. Hierbei ist das Wissen um die Fiktion der Autorität gegeben, doch der Glaube an ihr Funktionieren fehlt. Der ist im Fall der *totalitären Autorität* ebenfalls nicht vorhanden. Das Subjekt weiß zwar, dass die Autorität auf einer symbolischen Fiktion gründet und paradoxerweise gerade weil das so ist, bleibt es jener treu: Ich weiß, dass der Kaiser nackt ist und gerade des-

halb glaube ich an seine Autorität. Die totalitäre Autorität stellt für Žižek (1994, S. 264) daher den »Fetischismus *stricto sensu*« dar.

Blaise Pascal hat zwar keinesfalls die Bedeutung von Gewalt für das Funktionieren von Herrschaft unterschätzt, zugleich hat er mit Nachdruck auf die Signifikanz von Ritualen und Zeremonien bei der Wahrung von Machtverhältnissen hingewiesen. Er schreibt, dass diese symbolischen Vorführungen königlicher Macht die Sicht des Volkes auf den Souverän verändere. Bestimmte symbolische Praktiken führen seiner Ansicht nach dazu, dass das Volk den Herrscher wahrnimmt, als unterscheide sich dieser von anderen Menschen wesentlich. Solche symbolischen Handlungen verzerren zwar das Bild des Herrschers, schließen jedoch weder eine alternative Wahrnehmung des Souveräns durch das Volk noch eine sozio-politische Veränderung grundsätzlich aus, obwohl der französische Philosoph hinsichtlich dessen, zugegebenermaßen, reichlich skeptisch gewesen ist (vgl. Pascal, 2010, S. 13f.).

In der Hegelschen Rechtsphilosophie wird die Wirksamkeit des Staates nicht zuletzt an Individuen geknüpft. Es wird jedoch betont, dass sie keineswegs »durch ihre natürliche Weise berechtigt« sind, besondere Geschäfte und Gewalten des Staats zu verwalten, sondern aufgrund von objektiven Qualitäten (§ 277, Zusatz). Über den Monarchen heißt es aber, dass er »wesentlich als *dieses* Individuum [ist], abstrahiert von allem anderen Inhalte, und dieses Individuum auf unmittelbare natürliche Weise, durch die natürliche *Geburt*, zur Würde des Monarchen bestimmt« (§ 280). Zwar ist »das Moment der letzten Entscheidung im Staate *an und für sich* [...] mit der unmittelbaren Natürlichkeit [des Monarchen] verbunden« (ebd.), doch letztlich kommt, laut Hegel, nur dem Gesetz die objektive Seite zu. Diesem fügt der Monarch in einem wohlgeordneten Staat sein subjektives ›Ich will‹ hinzu, ohne dass es auf irgendeine spezifische Partikularität ankommen darf: »Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der [...] den Punkt auf das I setzt; denn die Spitze soll so sein, dass die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist« (ebd., Zusatz). Nach Hegel hat diese eigentümliche Existenz des Monarchen für den Staat eine nicht zu

vernachlässigende Bedeutung, doch hält der Regent in seinem Staatsentwurf nicht mehr die Position eines »rex infra et supra legem« inne (vgl. Kantorowicz, 1990, S. 159-178).

In einer Fußnote im ersten Band von *Das Kapital* gibt es eine prägnante Darstellung der Verdinglichung von sozio-politischen Beziehungen in einer Person. Ein Mensch sei nur deshalb König, schreibt Marx, »weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten« (MEW 23, S. 72, Fußnote 21). Gleichzeitig glauben sie dessen Untertanen zu sein, weil er König ist. Marx' Einwurf macht deutlich, dass die traditionelle Autorität letztlich historisch kontingent ist und auf einer symbolischen Fiktion beruht. Die Beziehung zwischen König und Untertanen ist stabil und prekär zugleich. Im Gegensatz dazu ist die Haltung zur totalitären Autorität von der Weigerung gezeichnet, mögliche Alternativen zu denken. Sie werden ausgeschlossen, nicht zugelassen, verunmöglicht. Man könnte die totalitäre Autorität daher auch als eine *alternativlose* bezeichnen.

Von ratloser Wut über reflexiv gefederten Zynismus zum Kynismus

Die Entpolitisierung der kapitalistischen Ökonomie nach dem Fall des Eisernen Vorhangs offenbart sich in der vorherrschenden Entideologisierung der Logik des Kapitals und der Marktmechanismen: Der Markt ist ausschließlich am Tauschwert und an keinem anderen »qualitativen oder kulturellen Wert« orientiert (Zima, 1995, S. 68). Diese Wertindifferenz des Marktes garantiert »Vielfalt und Heterogenität« der Marktgesellschaft (ebd., S. 74). Pluralismus und Toleranz werden mithin »von der Indifferenz des Tauschwerts gewährleistet [...], der [jedoch] kein Deutungsmonopol im politischen oder ästhetischen Sinne duldet« (ebd.). Mit derartigen Behauptungen wird der Kapitalismus zum ideologischen Nullpunkt erklärt und somit der Kritik entzogen.³

Žižek wendet sich entschieden gegen diesen hegemonialen Diskurs. So bemängelt der slowenische Denker die unkritische Hinnahme der »objektiven« ökonomischen Logik durch die vielfältigen emanzipatorischen Bewegungen, die für Rechte von ethnischen Minderheiten, Frauen, Ho-

mosexuellen etc. kämpfen, obwohl er ihren Einsatz grundsätzlich begrüßt (vgl. Žižek, 2001, S. 480-498). Die postmoderne Politisierung habe auf viele Bereiche, die bislang als unpolitisch angesehen wurden, unheimlich umwälzend gewirkt, die Sphäre der Ökonomie sei jedoch weitgehend entpolitisiert worden, schreibt Žižek. Er vermutet dahinter eine gewisse Resignation vor dem real existierenden Kapitalismus. Findet sich solch eine Ratlosigkeit hinsichtlich Optionen, die über das kapitalistische Wirtschaftssystem hinausweisen, nicht auch bei den Protestierenden, auf die sich Johnson bezieht? In ihrer Wut verbirgt sich die uneingestandene Erkenntnis, dass ihre Empörung über die Banker noch keine wirkliche Alternative zur bestehenden Wirtschaftsform darstellt. Die Frage nach einer überzeugenden Alternative zum kapitalistischen Wirtschaftssystem sowie deren hegemoniale Durchsetzung lassen sich nicht durch eine Affektabfuhr in Protesten lösen. Die an Demonstrationen teilnehmenden Menschen wissen das, protestieren aber dennoch.

Damit stellen sie gewissermaßen den Gegenpol zum integrierten Zynismus, den Sloterdijk ausführlich dargestellt hat, bevor er selbst zum Herrenzyniker wurde.⁴ In Anlehnung an den berühmten ideologiekritischen Satz aus *Das Kapital*: »Sie wissen es nicht, aber sie tun es« (MEW 23, S. 88), charakterisiert er die zynisch Handelnden und deren Haltung wie folgt: »Sie wissen, was sie tun, aber tun es, weil Sachzwänge und Selbsterhaltungstrieb auf kurze Sicht dieselbe Sprache sprechen und ihnen sagen, es müsse sein« (Sloterdijk, 1983, S. 37). Sie haben, so Sloterdijk, »den Dauerzweifel am eigenen Treiben als Überlebensfaktor« inkorporiert (ebd.). Er definiert den Zynismus als »*das aufgeklärte falsche Bewußtsein*« oder auch als »das modernisierte unglückliche Bewußtsein, an dem Aufklärung zugleich erfolgreich und vergeblich gearbeitet hat« (ebd.). Gegen die »melancholische Erstarrung«, die von der Aufklärung gefördert werde, empfiehlt Sloterdijk die Auflösung von der »kritische[n] Sucht des Besserns«, verbunden mit einer »Grundlegung guter Illusionslosigkeit« (ebd., S. 26 f.). Als die erste Figur einer *Ent*-Täuschung im positiven Sinn identifiziert er die provokante Gestalt des Kynikers Diogenes von Sinope.

Gerechtigkeit und Scham

Es wird erzählt, dass, nachdem Platon den Menschen als ein federloses, zweifüßiges Tier definierte, Diogenes einen gerupften Hahn in dessen Akademie gebracht habe mit den Worten: »Das ist Platons Mensch!« (vgl. Diogenes Laertius, VI, § 40). Diese Anekdote exemplifiziert eine spezifische kynische Taktik, die in der Beschämung besteht. Der Impulsgeber des Kynismus agiert in einer krisenhaften Zeit, in der das Ethos der *Polis* und das damit verbundene Menschenbild in Auflösung begriffen waren. Diogenes opponiert gegen überkommene Konventionen, gegen Sitten, die bewirken, dass Menschen sich häufig für falsche Dinge schämen, und gegen obsolet gewordene Ordnung, die den Ereignissen nicht mehr gewachsen ist. Dem Mythos zufolge, den Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog erzählt, befindet sich am Ursprung dieser Ordnung die Scham – als eine der integralen Bestandteile der Gesellschaft.

Der Diebstahl verschiedener Fähigkeiten, Fertigkeiten und des Feuers durch Prometheus konnte zwar eine Grundlage zur materiellen Produktion bilden, dennoch blieben die Menschen unfähig zu dauerhafter Vergesellschaftung:

Sie strebten [...], sich zu sammeln und zu retten, indem sie Städte [*Poleis*] gründeten. Sooft sie sich nun sammelten, vergingen sie sich aneinander, da sie die politische Befähigung nicht hatten, so dass sie, sich wieder zerstreugend, zugrunde gingen (322b).

Der Mensch konnte demnach seine materiellen Bedürfnisse weitgehend befriedigen und blieb dennoch in einer stets bedrohten Lage. Daraufhin sandte Zeus »Hermes zu den Menschen mit Scham und Recht, auf dass sie würden der Städte Ordnung und Band, der Freundschaft Stifter« (322c). Dabei wurde der Götterbote angewiesen, dass alle Menschen diese Gabe erhalten sollen: »Denn Städte könnten nicht entstehen, wenn nur wenige an ihnen teilhätten wie an anderen Fähigkeiten. [...] Wer nicht fähig ist, an Scham und Recht teilzuhaben«, soll »als Pest einer Stadt« getötet werden (322d). In der Erzählung des Protagoras werden sowohl Scham (*aidós*) als auch Recht (*dikē*) als unverzichtbare Stützen

der menschlichen Koexistenz präsentiert. Scham wird auf gleicher Ebene wie Recht behandelt und erhält mithin den gleichen Wert. Sie stellt die Voraussetzung dafür dar, dass Menschen fühlen, dass sie Unrechtes tun. Sie ist die Basis für dasjenige Rechtsbewusstsein, das einige Athener durch die gegen Protagoras' Kontrahenten Sokrates erhobene Anklage wegen Asebie und Verführung der Jugend verletzt sahen. Erschüttert wurde es hingegen mit dem am Prozessende ausgesprochenen Todesurteil gegen den Philosophen. Das Sterben Sokrates' stellt gewissermaßen einen Verstoß der *Polis* gegen das ihr zugrunde liegende *dikē*-Prinzip dar.

Philosophie des Ekels und der Scham

Diese Kriminalisierung der Philosophie bildet den Ausgangspunkt des antiken Kynismus. Einige Handlungen des Diogenes, dieses »Flüchtling[s], kämpfend um sein täglich Brot« (Diogenes Laertius, VI, § 38), können als eine Reaktion auf die Suspension der *dikē* im Prozess gegen Sokrates interpretiert werden.⁵ Denn wenn das Recht instrumentalisiert oder einseitig ausgelegt, kurzum, mutiliert wird, dann stellt sich die provokative Frage, ob nicht auch das andere von Protagoras hervorgehobene Geschenk der Divinität obsolet geworden ist. In diesen Zusammenhang ist beispielsweise die Anekdote über das öffentliche Masturbieren des Diogenes einzuordnen (ebd., § 46). Die Athener missbilligten bekanntlich seine Lebensweise im Allgemeinen und diese Verhaltensform im Besonderen, die sie als anstößig und schamlos empfanden. Zum einen, weil Diogenes damit gegen das so genannte »Prinzip der Nichtbeachtbarkeit« verstieß. Dieses besagt, dass in einer öffentlichen Umgebung, in der verschiedene, miteinander nicht notwendig bekannte Menschen, »die auf einer gewissen Ebene verschiedene, unvorhersehbare und vielleicht unvereinbare Absichten, Vorlieben und Geschmäcke haben« (Geuss, 2002, S. 34), in physische Nähe zueinander geraten, unaufdringliches Verhalten zur Maxime erhoben wird. Zum anderen stieß das Handeln des Diogenes deshalb auf Ablehnung, weil er in Anwesenheit anderer bestimmte basale, zwingend menschliche Bedürfnisse befriedigte,⁶ deren öffentliche Befriedigung in vielen Gesellschaften entweder für nicht

selbstverständlich oder zumindest für problematisch oder prekär gehalten wird. Warum? Weil diese unter Umständen Neidgefühle hervorrufen kann. Schließlich brachten die Bürger der *Polis* ihre Aversion gegenüber der öffentlichen Selbstbefriedigung des Diogenes zum Ausdruck, weil hierbei eine Substanz sozusagen exhibiert wird, die zahlreiche Menschen als ekelhaft, schmutzig oder verunreinigend ansehen.

Zur Ambivalenz von Ekel und Scham

Es besteht eine gewisse, gesellschaftlich und geschichtlich variierende »Korrelation zwischen bestimmten Formen des Ekels und der Scham« (Geuss, 2002, S. 43), deren Zusammenspiel für die Sicherung des Selbst von erheblicher Bedeutung ist. Psychoanalytisch betrachtet sind der Ekel und die Scham, neben der Moral, diejenigen Kräfte, welche die Sexualentwicklung eindämmenden und somit für die Sublimierungsleistungen des Menschen eine wichtige Rolle spielen (vgl. Freud, GW V).⁷ Für gewöhnlich werden die üblichen Grenzen der Ab-/Scheu überwunden, wenn sich im interpersonalen Bereich eine gewisse Vertrautheit zwischen Menschen eingestellt hat, sodass diese miteinander und voreinander bestimmte Handlungen ohne Ekel oder/und Scham vornehmen können. Die intersubjektive Annäherung kann somit die Wirkkraft einiger Arten von Ekel und Scham gewissermaßen reduzieren. Hieraus lässt sich umgekehrt die These ableiten, dass beide Gefühle zur Herstellung von Distanz zwischen Menschen potenziell instrumentalisiert werden können. Einerseits ist ein grundlegender, historisch und sozio-kulturell modifizierbarer, zwischenmenschlicher »Abstand« für das Funktionieren einer symbolischen Ordnung unerlässlich, andererseits findet sich in Form von sozialer Hierarchisierung oder Exklusion eine fragwürdige Ausprägung interpersonaler Distanz. Die Funktionalisierung von Ekel und Scham als repressives Mittel kann eine erhebliche Rolle beim Exkludieren bestimmter Gruppen oder Personen bzw. bei der Re-/Produktion gesellschaftlicher Hierarchien spielen (vgl. Caduff, 2004; Liessmann, 1997). Gleichzeitig bergen beide Gefühle eine heftige moralische Abwehrreaktion gegen Anstoß erregende oder als illegitim empfundene Handlungen und Zustände in sich. Beide

können bewirken, dass die ›Normalität‹ einer Situation sich derart umkehrt, dass eine radikale Abkehr von den gegebenen Normen oder sonstigen sozialen Übereinkünften als die einzig mögliche Handlungsoption wahrgenommen wird.

»Scham ist schon eine Revolution«

Im Frühjahr 1843 kam es im Vorfeld der Gründung der *Deutsch-Französischen Jahrbücher* zu einem brieflichen Meinungsaustausch zwischen Michail Bakunin, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge und Karl Marx. Dieser Briefwechsel, der von Ruge als Vorwort zu der Zeitschrift herausgegeben wurde, bestand aus acht Briefen. Es ging dabei primär darum, eine gewisse Einheitlichkeit der Anschauungen und Ziele zu ermitteln, um eine Grundlage für eine weitere Zusammenarbeit sicher zu stellen. Der erste Brief wurde im März 1843 von Marx verfasst und ist an Ruge adressiert. Zu Beginn des Briefes polemisiert Marx gegen den Despotismus Preußens, das sich als liberal ausgegeben habe, nun jedoch seine wahre Natur zeige. Er schreibt, diese Offenbarung habe ihn die Hohlheit des preußischen Patriotismus und die reale Beschaffenheit des preußischen Staates erkennen lassen und ihn zudem das »Angesicht verhüllen [ge]lehrt«, womit die Geste eines sich schämenden Menschen gemeint ist. Auf einen potenziellen Einwand, dass man aus Scham keine Revolution macht, antwortet Marx mit »Scham ist schon eine Revolution« und fügt hinzu: »Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte. Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht« (MEW 1, S. 337). Marx' Brief illustriert das desillusionierende Vermögen der Scham. Seine Zeilen offenbaren nicht nur die Scham über die Zustände in Preußen, sondern vor allem die Scham über die eigene Überzeugung, dass das preußische Regierungssystem sich notwendig zum Besseren entwickeln wird.

Scham und Zorn können als polare Gefühle angesehen werden: Während die leiblichen Richtungen der Scham zentripetal wirken, ist der Bewegungsimpuls des Zorn eher zentrifugal. Dennoch liegen sie im Interaktionsbereich verhältnismäßig eng beieinander und können dementspre-

chend effektiv ineinander überführt werden (vgl. Demmerling & Landweer, 2007, S. 221). Der Übergang des einen Gefühls in das andere erzeugt eine Dynamik, die an den arabischen ›Revolutionen‹ beobachtet werden kann (vgl. Ajami 2011; Hitchens 2011). Der Verlust von Scham, die Protagoras als einen die Gesellschaft konstituierenden Faktor beschreibt, durch die Herrschenden führt zur Scham bei den Subalternen und erzeugt einen Zorn der die Ursachen jenes quälend-brennenden Gefühls beseitigen soll. Das Hinein-Schämen in die Unterordnung und den Konformismus schlägt um in die Scham über die Falschheit der verordneten Konventionen, die einen auf Umwälzung des Bestehenden fixierten Zorn hervorruft. Die proklamierte Alternativlosigkeit der politischen Ordnung entpuppt sich als eine kollektiv geteilte Illusion. Denn waren die arabischen Herrscher sich mit dem sogenannten Westen nicht über Jahrzehnte hinweg darüber einig, dass es keine Alternative zu den repressiven Regimes gibt? Die Behauptung von der ganz anderen Andersheit der arabischen Welt scheiterte an der Universalität von Scham und Freiheit.

Illusionslosigkeit und Utopie

Die von Diogenes entwickelten kynischen ›Waffen‹ der Beschämung, Ekelerzeugung oder Satire werden von *Yes Men* bei ihren Aktionen eingesetzt. Die Aktivistengruppe hat bei ihren Auftritten einige unmoralische, teilweise groteske, ökonomische Vorschläge vorgebracht. Die darauffolgenden unbekümmerten, gar positiven Reaktionen der anwesenden Wirtschaftseliten sind beschämend und rufen Ekel hervor. Das Interesse der Unternehmensvertreter an den abstrusesten Angeboten bestätigt die erwähnte Wertindifferenz des Marktes und zerstört zugleich die Illusion, dass das kapitalistische Profitstreben quasi-notwendig bestimmten Wertsetzungen dienen oder Demokratie garantieren soll etc. Dieser Angriff auf den Herrenzynismus hebt den Vorwurf aus, die Schuld sei der individuellen Gier anzulasten. Dass die hyperbolischen Fiktivangebote der *Yes Men* auf eine solche Resonanz stoßen, zeigt letztlich, dass im System der Profitmaximierung selbst ein irrationaler Kern steckt. Revolutionäre Scham und satirische *Ent*-Täuschung legen Grundsteine für einen

qualitativ anderen Zorn, als den, den Sloterdijk im Blick hat. Illusionslosigkeit kennzeichnet diesen Zorn sowie der Wille zur Alternative.

► Anmerkungen

- 1 An Gekkos Ansprache lässt sich der neoliberale Diskurs exemplarisch darstellen. Er beruht auf Euphemismen und sprachlichen Wendungen, welche die negativ konnotierten Worte ins Positive wenden und gleichsam aufwerten, und ist mit spezifischen, an die Subjekte gerichteten Befreiungsbotschaften gespickt. Diese Art des Argumentierens hat Pierre Bourdieu (1998) in einem seiner Vorträge, am Beispiel eines Interviews mit dem damaligen Präsidenten der deutschen Bundesbank Hans Tietmeyer, analysiert und mit einer latenten Ironie beschrieben.
- 2 Nachfolgende Ausführungen profitieren maßgeblich vom 2. Kapitel der herausragenden Studie Robert Pfallers *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur* (2002).
- 3 Die Frage, warum solch ein wertindifferentes System als Garant für Wertsetzungen wie Toleranz und Pluralismus fungieren sollte, wird jedoch ausgeklammert.
- 4 In Anbetracht seiner späteren Schriften und der 2009 von ihm ausgelösten Debatte, bekommt folgender Satz des Philosophen einen eigentümlichen Beigeschmack: »Der Herrenzynismus ist eine Frechheit, die die Seite gewechselt hat« (Sloterdijk, 1983, S. 222).
- 5 Für Hegel ist Diogenes ein Produkt der antagonistischen Gesellschaft Athens, nicht zuletzt »ein unartiges Produkt des Luxus. Wo auf der einen Seite derselbe sich auf seiner Höhe befindet, da ist auch die Not und Verworfenheit auf der anderen Seite ebensogroß, und der Zynismus wird dann durch den Gegensatz der Verfeinerung hervorgebracht« (§ 195, Zusatz).
- 6 Nicht nur das Onanieren wurden dem Philosophen zum Vorwurf gemacht, sondern auch das Essen in der Öffentlichkeit.
- 7 Zum Überblick über die Auseinandersetzung mit dem Ekelgefühl in der Psychoanalyse vgl. Kluitmann (1999).

► Literatur

Agamben, Giorgio (2002). *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ajami, Fouad (2011). How the Arabs Turned Shame Into Liberty. *The New York Times*, February 26.

- Bloom, Allan (1991). Interpretive Essay. In Plato, *The Republic of Plato* (S. 305-438). London: HarperCollins.
- Bourdieu, Pierre (1998). Das Modell Tietmeyer. In ders., *Gegenfeuer: Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion* (S. 53-59). Konstanz: UVK.
- Breuer, Josef & Freud, Sigmund (1969). Studien über Hysterie. In Sigmund Freud, *Gesammelte Werke, Band I* (S. 75-312). Frankfurt am Main: Fischer. [Im Text: GW I]
- Caduff, Carlo (2004). Am Pranger der Scham: Amerika aktualisiert eine fragwürdige Strafpraxis. *Neue Zürcher Zeitung*, 16. September.
- Crouch, Collin (2003). *Postdemokratie*, 2008. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Demmerling, Christoph & Landweer, Hilge (2007) *Philosophie der Gefühle: von Achtung bis Zorn*. Stuttgart et al.: Metzler.
- Diogenes Laertius (2008). *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Erster Band, Bücher I-VI*. Hamburg: Meiner.
- Freud, Sigmund (1968). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In ders., *Gesammelte Werke, Band V* (S. 27-145). Frankfurt am Main: Fischer. [Im Text: GW V]
- Freud, Sigmund (1968). Fetischismus. In ders., *Gesammelte Werke, Band XIV* (S. 309-317). Frankfurt am Main: Fischer. [Im Text: GW XIV]
- Geuss, Raymond (2002). *Privatheit. Eine Genealogie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. In ders., *Werke, Band 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heller, Ágnes (1980). *Theorie der Gefühle*. Hamburg: VSA.
- Hitchens, Christopher (2011). *The Shame Factor. When will dictators learn not to treat their people like fools?* Online-Publikation: <http://www.slate.com/id/2283168/> (Stand: 10.03.2011)
- Kantorowicz, Ernst H. (1990). *Die zwei Körper des Königs: Eine politische Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv.
- Kluitmann, Annette (1999). Es lockt zum Erbrechen: Zur psychischen Bedeutung des Ekel. *Forum der Psychoanalyse*, 15, 267-281.
- Latacz, Joachim (2003). *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler.
- Lear, Jonathan (2005). *Freud*. London: Routledge.
- Liessmann, Konrad Paul (1997). »Ekel!- Ekel!- Ekel! – Wehe mir!«: Eine kleine Philosophie des Abscheus. *Kursbuch*, 129, 101-110.

- Mannoni, Octave (1969). Je sais bien, mais quand meme. In ders., *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scene* (p. 9-33). Paris: Édition du Seuil.
- Marx, Karl (1956). Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹. In ders. & Friedrich Engels, *Werke, Band 1* (S. 337-346). Berlin (- Ost): Dietz. [Im Text: MEW 1]
- Marx, Karl (1962). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band. In ders. & Friedrich Engels, *Werke, Band 23*. Berlin (- Ost): Dietz. [Im Text: MEW 23]
- Müller, Mario (2010). Schamlos wie immer. *Frankfurter Rundschau*, 12. April.
- Pascal, Blaise (2010). *Vom Glück und Elend des Menschen*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Pfaller, Robert (2002). *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platon (1989). *Der Staat: Über das Gerechte*. Hamburg: Meiner.
- Platon (2000). *Protagoras*. Ditzingen: Reclam.
- Sloterdijk, Peter (1983). *Kritik der zynischen Vernunft, Erster Band*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2005). *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2009a). *Zorn und Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2009b). Kleptokratie des Staates. *Cicero. Magazin für politische Kultur*, 7, 42-43.
- Sloterdijk, Peter (2009c). Die Revolution der gebenden Hand. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. Juni.
- Sloterdijk, Peter (2010). Der verletzte Stolz: Über die Ausschaltung der Bürger in Demokratien. *Der Spiegel*, 45, 136-142.
- Thomas, Gina (2009). Die Wut auf die Banker ist nichts als Selbstkel. Im Gespräch: Boris Johnson. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 02. April.
- Zima, Peter von (1995). Ideologie: Funktion und Struktur. In Hansjörg Bay & Christof Hamann (Hrsg.), *Ideologie nach ihrem ›Ende‹: Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne* (S. 64-78). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Žižek, Slavoj (1994). *Denn sie wissen nicht, was sie tun: Genießen als ein politischer Faktor*. Wien: Passagen Verlag.
- Žižek, Slavoj (2001). *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.